

Тетяна Ляшенко

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕОЛОГІЯ В ДЕРЖАВАХ ЦЕНТРАЛЬНОАЗІЙСЬКОГО РЕГІОНУ

У статті розглянуто основні фактори, які впливають на формування ідеологічного підґрунтя побудови державності в країнах Центральної Азії. Зокрема, увага приділена історичній ретроспективі впливу ісламу в колишніх середньоазійських республіках та процесу ісламізації на сучасному етапі. Досліджено вплив традиційних цінностей на формування національно-державної самоідентифікації.

Ключові слова: Центральна Азія, Середня Азія, державність, самоідентифікація, іслам, історична постать, традиції.

Lyashenko T. National ideology in the states of Central Asia region. Basic factors which influence on forming of ideological construction of the state system in the countries of Central Asia are considered in the article. In particular, attention is spared on the historical retrospective view of influencing of islam in the former republics of Central Asiatics and process of islamization on the modern stage. Explored influence of traditional values on forming of nationally-state self-identity.

Key words: Central Asia, Middle Asia, state system, self-identity, islam, historical figure, traditions.

Процес націотворення в ісламському світі важко уявити без врахування релігійного фактора. І хоча деякі вчені відзначають, що питання про роль релігії у формуванні держави є дуже складним і розглядати його можна лише допускаючи певні припущення, не виникає сумніву об'єднуюча функція ісламу в країнах Центральної Азії. Мусульманізована система державного управління або елементи ісламського впливу й запозичень мають місце, починаючи з епохи Караханідів. У Караханідському каганаті йшов процес консолідації тюркомовних племен у рамках єдиної держави під впливом ісламської релігії.

Відомий історик-караханідознавець О. Караєв відзначав, що в утворенні й становленні державного об'єднання Караханідів суттєву роль відіграло прийняття ними ісламу й обернення населення Центрального Тянь-Шаню на мусульманство. Киргизький дослідник С. Дюйшенбієв зазначає: «Іслам був оголошений державною релігією й сприяв формуванню й становленню державності» [1]. З часом на основі ісламської ідеології Центральна Азія стала одним із центрів мусульманської цивілізації. Іслам, увібравши в себе більшу частину місцевих зороастрійських поглядів та цінностей, став основою культури та духовності народів, що населяють територію сучасної Центральної Азії.

Велику роль релігії в регіоні ЦА визнавали навіть радянські дослідники: «До Великої Жовтневої соціалістичної революції іслам у Середній Азії... не лише виступав як релігійна система, одна з форм суспільної свідомості, але й охоплював соціальне життя суспільства, підкорював науку, культуру і освіту, суттєво впливав на спосіб життя своїх послідовників» [2, с. 3].

Після революції радянська влада не могла не брати до уваги релігійність місцевого населення. Навпаки, на відміну від інших регіонів Радянського Союзу, в перші роки радянської влади в Середній Азії до лав комуністичної партії приймали віруючих робітників та дехкан корінних національностей, організовуючи, проте, для них атеїстичне виховання. «Враховуючи значну відсталість трудящих мас у Хорезмі, – говориться у постанові Середазбюро ЦК РКП(б), прийнятій у січні 1924 р., – підходити досить обережно до питання щодо релігійності членів партії, не встановлюючи правила, що релігійність є безумовною перешкодою для входження в партію, не допускаючи, проте, служителів культу... Організувати антирелігійну пропаганду серед членів партії, підходячи до цього питання зі всією делікатністю» [3, с.193].

Комуніст, який відправляє релігійні обряди, був досить типовим явищем у радянській Середній Азії. Наприклад, ще у 1926 р. у Компартії Узбекистану віруючих нараховувалося близько 13%. У зв'язку з цим у 1927 р. пленум Середазбюро констатував «повну відсутність» атеїстичної пропаганди у всіх республіках Середньої Азії. Після чого поряд з виховною та культурною роботою було запропоновано створити розгалужену сітку гуртків Спілки воєнничих безбожників на Західному Памірі, де вплив релігії був особливо сильним.

Певне пом'якшення політики влади стосовно ісламу відбулось з 40-х рр. ХХ ст. Незважаючи на те, що антирелігійні кампанії періодично посилювалися (дослідники ісламу згадують про «хрущовські» та «горбачовські» періоди), іслам набув більшої легітимності як елемент, що має право на існування в межах радянської системи.

У період 60 – 80-х рр. «радянська модель» трансформації традиційних мусульманських суспільств була унікальним синтезом двох полюсів – традиціоналізму та радикальної модернізації. Наприклад, існування потужного сучасного сектору економіки поєднувалось з малотоварним виробництвом у традиційному секторі (причому значна частина робочої сили була задіяна в обох секторах), сучасна адміністративна система – з розподілом посад на клановій основі, впровадження норм сучасного побуту поєднувалось з традиційним обцинним устроєм, жорстка атеїстична політика – з дотриманням релігійних обрядів. Усе це у поєднанні давало підстави пропагувати переваги «радянського ісламу» країнам третього світу.

Взагалі, питання щодо поєднання традиційних мусульманських суспільств з радянською системою викликало серйозні розбіжності в оцінці західних дослідників. Перша група дослідників (А. Беннігсен, М. Броксап, Е. Каррер Д'Анкосс та ін.) стверджували, що ці суспільства та радянська система несумісні один з одним, що проявляється у протистоянні та відчуженості. Друга група (Н. Лубін, М.-Б. Олкотт) доводила, що на середину 80-х рр. мусульмани СРСР були досить добре інтегровані в радянську систему та були прихильниками радянської ідеології.

З кінця 80-х рр. ХХ в. почалася реісламізація регіону. В 90-ті роки уряди центральноазійських держав почали підтримувати традиційний офіційний іслам та лояльне до влади духовенство (почали відкриватися мечеті і медресе), але одночасно посилювався тиск на представників так званого неофіційного ісламу, які в багатьох випадках були вимушені діяти нелегально. Опозиційний іслам, певною мірою, породжувався й, безумовно, підсилювався економічною кризою, зубожінням населення, особливо сільського. Р. Абдулхаєв називає найбільш характерною рисою першого десятиліття незалежності держав Центральної Азії поєднання ісламу з радянською формою авторитарного правління [4].

Ступінь впливу релігії на ситуацію в країнах Центральної Азії визначається історичною традицією. Найбільшим цей вплив був у осілих народів і найменшим – у

кочовиків. «Релігія має багато властивостей і вони проявляються в тих або інших соціальних функціях, які релігія покликана виконувати в людському суспільстві. Одна з таких функцій або властивостей релігії полягає в тому, що вона здатна інтегрувати, тобто поєднувати різні верстви, групи людей, населення під єдиною ідеологією, релігійною доктриною заради досягнення загальної мети» [1].

Сьогодні дві центральноазійські країни – Узбекистан та Таджикистан – мають суттєвий фактор політизації населення на релігійній основі. Саме тут навіть за часів Радянського Союзу знаходилися центри ісламської освіти, а населення є найбільш прихильним до релігії. Саме звідси іслам поширюється на іншу територію Центральної Азії, зокрема особливого впливу зазнає Південь Киргизстану, заселений узбеками.

Сьогодні близько 80% населення Республіки Узбекистан дотримуються ісламської орієнтації. Це узбеки, таджики, казахи, татари, киргизи, туркмени, каракалпаки, азербайджанці, уйгури, башкири та представники інших національностей.

Здобуття Узбекистаном незалежності змінило ставлення до релігії взагалі та до ісламу зокрема. Президент країни І. Карімов визначив цей процес таким чином: «Ми високо цінуємо нашу священну релігію та ісламську культуру як невід'ємну частину світової цивілізації, історії розвитку всього людства, як основний фактор та критерій духовного очищення, укріплення в свідомості людей таких одвічних цінностей, як устремління до мирного та спокійного життя, толерантність в міжнаціональних та міжрелігійних стосунках, почуття взаємоповаги та злагоди.

Спираючись на цю основу і усвідомлюючи, що ми є нащадками такого безцінного минулого, ми бачимо своєю найважливішою метою... здобуття достойного місця в мусульманському світі та міжнародному співтоваристві в цілому» [5, с.171].

Завдяки незалежності, дні мусульманських свят в Узбекистані – Рамазан та Курбан Хаїт проголошені вихідними днями. Якщо за радянських часів здійснювати хадж

протягом року дозволялось 20-30 віруючим, то з 1991 р. щорічно 3-3,5 тис. громадян Узбекистану відвідують Мекку та Медину. В радянський період функціонувало лише 84 мечеті, зараз їх кількість сягає 1800. В Бухарі та Ташкенті діють середні та вищі релігійні заклади, в багатьох великих містах відкриті медресе. З 1998 р. у Ташкенті діє Ісламський університет, який готує кваліфіковані кадри для духовно-релігійної сфери з врахуванням вимог глобалізації світу, передових технологій та устремління незалежного Узбекистану побудувати сучасну демократичну світську державу.

Здійснений переклад на узбецьку мову Корану, який виданий накладом 100 тисяч примірників. Окрім цього, видаються релігійні книги, газети та журнали; телебачення та радіо транслюють передачі, що присвячені історії ісламу та мусульманській моралі, великим знавцям та тлумачам ісламу, всім мухаддісам, муфассірам, факіхам та суфіям.

Як зазначає президент Узбекистану І. Карімов, «наші устремління спрямовані насамперед на зміцнення національної самосвідомості, пізнання свого історичного коріння, шанобливого ставлення до священної віри. Спираючись на це, ми вважаємо своїм обов'язком донести не лише до співвітчизників, але й до інших людей на землі справжню гуманістичну сутність та толерантність ісламу, що закликає всіх людей до добра та шляхетності, одним словом, його духовне просвітницьке начало» [5, с.173].

Відповідно до Закону «Про свободу совісті та релігійних організацій», який був прийнятий Олій Мажлісом Узбекистану у 1998 р. (у новій редакції) були врегульовані відносини між державою та релігійними організаціями [6]. В Законі було вказано, що релігії та релігійні організації в Узбекистані відокремлені від держави і не дозволяється створення та діяльність будь-якої партії релігійного характеру. Також цим Законом в країні забороняється місіонерство, яке, «як правило, призводить до загострення міжконфесійних, міжнаціональних відносин. ...така діяльність може призвести до серйозних негативних наслідків у суспільстві» [7, с.20].

Після кривавої громадянської війни та урегулювання конфлікту в 1997 р. Таджикистан став єдиною центральноазійською державою, де офіційно функціонує ісламська партія. На сьогодні досвід Таджикистану у вирішенні стосунків з ісламськими рухами може стати корисним для інших країн регіону.

Легалізація діяльності Партії ісламського відродження та її повноправна участь у політичному житті Таджикистану є прикладом трансформації світської свідомості влади й модернізації релігійного мислення ісламської опозиції, що заради миру в країні пішли на взаємний компроміс. Сам компроміс був закріплений у головному юридичному документі країни – Конституції Республіки Таджикистан.

Так, Конституція Республіки Таджикистан твердо встановлює такі принципи:

– Жодна ідеологія, у тому числі релігійна, не може встановлюватися як державна.

– Суспільні об'єднання створюються й діють в рамках Конституції і законів. Держава надає їм рівні можливості в їхній діяльності.

– Релігійні організації відділені від держави й не можуть втручатися в державні справи.

Важливо підкреслити, що конституційні норми порушують питання не про те, що релігія й держава відокремлюються одне від одного, а саме державні інститути та релігійні організації є відокремленими один від одного. І йдеться не лише про іслам, а про будь-яку релігію взагалі.

Але найбільш важлива конституційна норма, що стосується релігії, полягає в тому, що «громадяни вправі брати участь у створенні політичних партій, у тому числі таких, що мають демократичний, релігійний та атеїстичний характер...». У свою чергу, важливим компромісним рішенням з боку ПІВТ стала офіційна відмова від побудови ісламської держави й, відповідно, визнання світського характеру державного устрою Таджикистану.

Практика Таджикистану показала, що ісламська партія може активно й успішно брати участь у питаннях

формування національної держави, її подальшої демократизації, виробленні загальнонаціональних норм і цінностей.

У Казахстані традиційно зважене ставлення до релігії проявляється й сьогодні. Це, зокрема, дало підстави відомому російському досліднику Р. Медведєву зазначити, що «президент Казахстану меншою мірою ототожнює себе з ісламом, ніж президент Росії з православ'ям» [8, с.121]. Але сам президент Казахстану Н. Назарбаєв стверджує, що «Роль ісламу для казахів велика, і розуміння цього стає важливою характеристикою нашої національної свідомості, особливо після довгих років спотворення ролі і значення цієї великої і гуманістичної релігії» [9, с.115].

Інші представники кочових народів – киргизи та туркмени – прийняли іслам пізніше за решту населення Центральної Азії і тому менш суворо дотримуються його догм, порівняно з народами осілої культури. «Туркменська та киргизька моделі – образ держави як захисника віри та національної ідентичності, що підтримується мусульманським духівництвом» [10, с.190]. Отже, Киргизія та Туркменія, як і інші країни Центральної Азії, мають схожі цілі відносно ісламу – зробити його засобом зміцнення легітимності незалежних держав. Офіційне ісламське духівництво виступає проти фундаменталізму та ваххабізму, охороняє високий іслам, але воно відокремлене від традиційного низького ісламу.

Е. Геллер висловив теорію про дві взаємодоповнюючі форми ісламу – низьку та високу. Висока форма ісламу базується на Корані та хадисах, низька – на місцевих традиціях; перша поширена в містах, друга – в середовищі кочовиків. Так було в радянській Середній Азії, збереглося й у пострадянському суспільстві. Поєднання цих обох форм ісламу зробило їх основою національної єдності. «Стійкій вплив ісламу на соціально-політичне життя багато в чому пояснюється особливостями мусульманського віровчення, яке прийнято вважати системою, яка регулює багато аспектів життя людей. У такій інтерпретації іслам не тільки являє собою релігійну систему, але й пропонує модель організації суспільства» [11, с.165–177]. Про роль ісламу у формуванні національної

єдності говорять як державні діячі, так і мусульманське духовенство. Одночасно в конституціях усіх країн задекларований світський характер, релігійне життя контролюється відповідними комітетами.

Політизація ісламу може створювати умови для перетворення його на самостійну політичну силу. «Піднесення сучасного ісламізму, або політичного ісламу (ісламістські ідеологи визначають це явище, використовуючи поняття «нахда» – ісламське відродження) зумовлено комплексом причин. Поряд із соціально-економічним фактором, що діє по-різному в кожній окремо взятій країні, і зовнішньополітичним фактором, обумовленим новим розкладом сил на міжнародній арені й посиленням процесу глобалізації, позначаються також соціокультурні, етноконфесійні й цивілізаційні моменти» [12].

Слід зазначити, що відродження релігійності та національного духу в європейських країнах розцінюється як позитивне явище, що веде до зміцнення моральності нації та важливого фактора у вихованні молоді, а аналогічні процеси в азійських країнах досить часто ототожнюються з ісламським фундаменталізмом. Уже на початку 90-х рр. серед західних дослідників поширюється думка, що територія ісламської умми тепер поширюється й на п'ять пострадянських республік. Факт існування на той час у Казахстані ядерної зброї лише підживлював цю ідею. З цього приводу автор книги «Другая Центральная Азия» А. Бісенбаєв зазначає: «Ще більш вагомий унесок до колективного портрета центральноазійських держав зробили західні дослідники, які вбачали у розпаді СРСР лише розширення ісламського світу. Для них не існувало поняття історичної альтернативи. Вони приречено лякали обивателя загрозою мусульманського фундаменталізму, що розмахує викраденою або перекупленою у Казахстані ядерною зброєю» [13].

Проте згадане ототожнення не завжди правомірне, тим більше стосовно Центральної Азії. Тут ісламське відродження – не реакція на перенапругу суспільства, що пов'язана з невдалими спробами модернізації за західним зразком, а процес, що виконує компенсаторні функції.

Він історично неминучий і виправданий тією мірою, у якій є засобом національно-державної самоідентифікації, що неминуче супроводжується сплеском інтересу до традиційних коренів, до «знакових» історичним фігур на кшталт Аміра Тимура, Абая або Самані. Ісламське відродження як елемент національно-культурного самовизначення може конструктивно вплинути на формування державності в країнах Центральної Азії, якщо при цьому не створюються загрози її світським засадам.

Система національних цінностей народів Сходу протягом століть до початку ХХ ст. розвивалася в межах норм традиційного суспільства. Частина системи цінностей під впливом серйозних трансформацій була втрачена або набула нового вигляду, але велика кількість традицій, обрядів та інших елементів традиційної ціннісної системи народів збереглася протягом усього минулого сторіччя [14, с.68].

Наприклад, каталізатором національних цінностей в узбецькому суспільстві є общинні інститути – махаллі, які через родину передають людині цінності нації. Протягом віків життя узбека було суворо регламентоване та заздалегідь розписано поетапно, а проходження кожного з життєвих етапів було якнайтісніше пов'язане з «досвідом, моральною та матеріальною підтримкою общини, поза якими східна людина не усвідомлює себе» [15, с.67]. Вони накладають відбиток на його ціннісні орієнтації та весь спосіб життя. Саме цим пояснюються показники високої ціннісної орієнтації на сімейно-родинні зв'язки та общину в цілому, виявлені в ході соціологічних опитувань. Дані соціологічних опитувань свідчать, що, на думку молоді, моральні цінності, загальнолюдські та національні значно впливають на їх поведінку. Згідно з порівняльними результатами декількох досліджень виявився помітний вплив родини на життєві плани та важливі рішення молоді особи. В соціологічному опитуванні понад 50% молоді прямо вказують на те, що в реалізації своїх життєвих цілей вони покладаються в основному на допомогу родини та родичів [16].

Ціннісні орієнтації східного соціуму виходять з того, що на перше місце піднімаються общинні або суспільні інтереси, інтереси сім'ї, а не окремої людини. Людина східного суспільства не сприймає себе поза колективом, тому в суспільстві так ретельно зберігаються та передаються з покоління у покоління традиції, обряди та звичаї. Особливо значущими вони є для молоді, оскільки не лише сприяють утвердженню соціального статусу в суспільстві та вибору життєвих орієнтирів, але й надають можливості задовольнити свої потреби в духовно-етичній культурі.

Прояв стереотипів традиційної поведінки якнайтісніше пов'язаний з релігійними формами свідомості. Переважаюча частина морально-культурних традицій та понять у східному суспільстві закріплена ісламом або вважається таким, тобто ісламським. Релігія, яка уособлює один із важливих соціальних інститутів суспільства, утворює досить сувору систему соціальних норм, установок, звичаїв, рекомендацій, стандартів поведінки як окремої людини, так і общини в цілому.

Регіональне опитування в Узбекистані [16] виявило, що релігійна віра посідає важливе місце в молодіжній свідомості. Більшість опитаних молодих людей Узбекистану визнали себе віруючими або відносять себе до таких. Одночасно була зафіксована тенденція, коли релігія все більше сприймається не як релігійна система, а як природне культурне середовище або національний спосіб життя. Дотримання молоддю релігійних традицій та обрядів можна розглядати і як данину пам'яті предків, і як самоідентифікацію у конкретному середовищі [14].

Іслам практично у всіх країнах, де його сповідують, через специфіку історичного розвитку є не лише релігією, але також способом життя переважної більшості мусульман і значною мірою основою їхньої цивілізаційної самоідентифікації. Протягом століть іслам ставав невід'ємним елементом суспільної свідомості мусульманських народів, багато в чому визначав їхні історичні традиції й менталітет. У цьому сенсі роль релігії в мусульманському

світі відрізняється від ролі релігії в християнських країнах, де віра перетворилася на особисту справу людини. Іслам, навпаки, значною мірою регулює соціокультурну сферу суспільства, у тому числі взаємини між людьми, поводження в побуті, сімейно-шлюбні відносини, а також істотно впливає на суспільно-політичне життя, частиною якого в багатьох мусульманських країнах є ісламістський рух (ісламізм), або політичний іслам.

Як вже зазначалось, спільними для соціумів центральноазійського регіону є не лише територіальний та релігійний чинники, але й певні історичні події, які перетворювали цей регіон на гігантський плавильний котел, у якому відбувались надзвичайно складні й часто досить суперечливі процеси інтерференції мов, культур та релігійних вірувань завойовників, з одного боку, підкорених і пригноблених ними народів, з другого. На нашу думку, сучасні політичні нації в країнах Центральної Азії формуються через «територіальний націоналізм», за визначенням Е. Сміта. «Руси після здобуття незалежності, концепція нації в яких залишається здебільшого громадянсько-територіальною, намагатимуться об'єднати та інтегрувати в нову політичну спільноту часто етнічно строкате населення і створити нову «територіальну націю» з колишньої колоніальної держави; це інтеграційні націоналізми» [12, с.90]. Як пише Ф. Рудич, «Важливою особливістю формування нації є об'єктивний процес створення національних держав у різних формах їхньої політичної організації» [18, с.10–11].

Створення незалежних держав висунуло перед есіма лідерами країн Центральної Азії проблему визначення ідентичності, і з цього зв'язку почалося обговорення можливості поєднання дорадянських ісламських традицій з сучасними формами управління.

Згідно з висновком, зробленим Л. Фаллерсом у праці «Антропологія нації-держави» у 1968 р., найбільш серйозні проблеми, які постають перед націями, частіше за все стосуються не економіки, політики або оборони, а нематеріальних, невідчутних символів. Усі процвітаючі нації

мають е своєму розпорядженні стрижневі символічні елементи, що е своєрідними критеріями для громадян у питаннях самоідентифікації, почуття гідності та самоповаги, «створюють моральну основу для суспільної участі у національній обороні, політиці, у функціонуванні соціальних та економічних інститутів» [19, с.156].

Саме така проблема постала перед державами Центральної Азії після здобуття незалежності. Так, Казахстан, Узбекистан, Киргизстан та навіть Туркменістан порівняно швидко визначилися з формуванням національної системи символів. Е Конституції Киргизстану е посилення на героя національного епосу Манас. В Узбекистані роль національного героя отримав Амір Тимур.

Децо складніше цей процес відбувався в Казахстані, але там за історичну основу була взята ідеологія чингізизму. «Чингізизм був світоглядом, ідеологією, філософією, санкцією суспільного устрою і структури соціальних інститутів, політичною і правовою системою, культурологічною доктриною, основою освіти, засобом регуляції поведінки у сім'ї і суспільстві. Чингізизм освятив право роду Чингісхана на верховну владу.

...Вищий стан у казахському суспільстві представляли султани, тобто нащадки Чингісхана по чоловічій лінії – Чингізиди» [9, с.132–133].

У Казахстані складене генеалогічне древо (шежере) Чингісхана з докладним описом п'яти тисяч його нащадків. Унікальна таблиця стала головною ілюстрацією книги «Чингізиди», яка вийшла в Астані. За словами дослідника Г. Табулдіна, сьогодні в Казахстані проживає 27-30-те покоління Чингісхана. «В основному до наших днів дійшли нащадки Жоші і Тулу – старшого і молодшого синів Чингісхана від його дружини Борте. Що стосується нащадків Чагатая і Угедея, то їх треба більш ніж ретельно досліджувати, чим ми й займаємося» [20].

З метою подолання проблем жузової роз'єднаності, в історії «оспівується» діяльність Тауке-Хана (що очолював наприкінці XVII – початку XVIII ст. Казахське ханство) і Аблай-Хана (хана трьох казахських жузів у середині

XVIII ст.), за яких казахське суспільство досягло найбільших успіхів, особливо в плані зміцнення централізованої держави. Нині керівництво Казахстану розробляє доктрини державної ідеології для об'єднання різних етнічних громад.

У Туркменістані президент Бердимухамедов продовжує справу не лише Туркменбаші, але й Огуз-хана – пратця всіх туркмен. Перший президент Туркменістану С. Ніязов зазначав: «Сьогодні ми, прийнявши естафету предків, зводимо свою нову державу, суть якої в цій спадковості... Віддавши належне всім попереднім державним утворенням, відродивши їхні історичні назви, вона відродила сам дух історії, воскресила дух нашого великого пращура Огуз-Хана» [21, с.354]. Прославлення образу Огуз-Хана – збирача розрізнених туркменських племен – відображає потребу влади в консолідації туркменів у націю. Як зазначає український дослідник трансформаційних процесів у Туркменістані В. Соколов, «В основу гуманітарних реформ та перетворень, що відбуваються в Туркменістані, з самого початку був закладений принцип, який повною мірою враховує менталітет туркменського народу, національну специфіку в поєднанні з історичним досвідом, з багатим культурним спадком» [22, с.150].

Порівняно з іншими країнами ЦА, Таджикистан на цьому шляху зазнав серйозних труднощів. По-перше, після територіального поділу центральноазійського регіону у 20-ті рр. ХХ ст. головні культурні центри таджиків – Самарканд, Бухара, Хіва – відійшли до сусіднього Узбекистану. По-друге, відсутність коштів для розробки аналогічних проектів. По-третє, феномен таджицької нації являє собою розвиток ідеї Б. Андерсона про уявлену спільноту: таджиків – це «спільнота за необхідністю» [23].

У 1999 р. уряд Таджикистану ухвалив рішення про святкування тисячоліття династії Саманідів. Таким чином, був визначений національний символ держави – засновник роду Самані. Саманідська імперія, яка існувала близько 200 років – з 819 до 999, поєднала перську культуру таджиків з ісламським світом. Саманіди відзначалися

своєю підтримкою багатьох поетів та художників. Є думка, що без впливу цієї династії не відбувся б подальший розвиток перської культури. І, нарешті, імперія Саманідів простягалася на всі ті території, які таджики сьогодні вважають зоною поширення своєї культури.

Перше десятиліття розвитку нових незалежних держав підтвердило, що «радянський елемент» усе ще органічно входить у соціальне, політичне, економічне та культурне життя країн Центральної Азії. Так, сучасна адміністративно-політична система досі зазнає впливу параметрів, які були закладені в радянський період, включаючи правову та адміністративно-територіальну систему, структуру державних закладів та принципи їх формування. «Фактично, радянський спадок, включаючи політичну та економічну системи, секулярну ідеологію, сучасні територіальні межі та саму національну ідентичність нових країн, усе ще являє собою утримуючий каркас державності республік Центральної Азії. Незважаючи на те, що ідея повернення до радянського минулого в більшості випадків не користується особливою популярністю у місцевих правлячих режимів та основних політичних сил, сам феномен такого минулого вимагає не лише серйозної уваги, але й врахування в рамках реальної політики» [24, с.14–25].

Одночасно з цим, розглядаючи політичний процес у країнах Центральної Азії та досліджуючи проблеми державотворення у цьому регіоні, необхідно враховувати ісламський фактор, який є складовою не лише національної культури, але соціально-політичних відносин, побудови громадянського суспільства та міждержавних стосунків.

Отже, процес формування національно-державної ідентичності народів Центральної Азії розпочався у другій половині XIX ст. і на цей час ще далекий від завершення. Важливу роль у цьому процесі відігравав зовнішньо-регіональний чинник – російська та радянська політична система, що стимулювала процес формування «соціалістичних націй». Але й до XIX ст. народи регіону вже пройшли довгий історичний шлях. Для більшості з них він був відзначений існуванням певної, досить аморфної етнічної єдності, що складалася з кількох автономних

етнічно-територіальних груп. Подальший розвиток цієї спільності здебільшого призводив до втрати її відносної консолідованості й перетворення на систему споріднених і взаємопов'язаних етнічно-територіальних груп зі спільним і не надто виразним національно-культурним життям нечисленного освіченого прошарку.

В історичному контексті формування моделі взаємовідносин радянської влади та традиційних мусульманських суспільств регіону Центральної Азії являв собою складний, суперечливий та довготривалий процес, форма та зміст якого змінювались на різних етапах. Підсумком стало певне поєднання елементів традиціоналістських соціальних систем та радянської системи. Перші збереглися переважно на побутовому рівні, тоді як друга стала офіційною ідеологією.

Неврахування будь-якого чинника, який може призвести до дестабілізації у всьому центральноазійському регіоні та вплинути на безпеку і стабільність іншого світу, небезпечно. І хоча країни Центральної Азії, за висловом І. Валлерстайна, належать до категорії напівпериферійних держав у капіталістичній світоekonomіці, розпад їхньої державності суперечить довгостроковим планам, а порушення суспільного ладу в цих державах створює серйозну напруженість у функціонуванні міждержавної системи [25]. Тобто, дестабілізація у ЦАР може призвести до негативних наслідків, які позначаться практично у всьому світі. Таким чином, навіть прихильники ідеї периферії чи вторинних регіональних держав (С. Гантінгтон), з міркувань власної безпеки, не зацікавлені в ігноруванні процесів, що відбуваються в Центральній Азії.

Поєднання різних цивілізацій, культур, етносів, що відбувалося протягом тисячоліть, утворило унікальний суспільний феномен Центральної Азії. Ще на початку ХХ ст. цей регіон був низкою локальних областей, які не відповідали ані політичним, ані, тим більше, етнічним кордонам сучасних центральноазійських держав. Наступні десятиліття були періодом територіального розмежування, державотворення, формування титульних націй

країн Центральної Азії на основі історичного етнопле-мінного походження, об'єднання різних кланів, асимі-ляції інших етноплемінних груп.

Процеси націотворення і надалі тривають у межах існуючих держав Центральної Азії, при цьому у ряді з них зберігається висока гострота етно-національних від-носин. Водночас усередині кожної з держав є дуже відчутним регіональний поділ, що має за основу як клановий географічний критерій, так й історичну тради-цію, пов'язану з існуванням у попередні періоди тих чи інших державних утворень. Вказані чинники етно-пле-мінного, кланового та культурно-історичного характеру відображаються практично в усіх формах життєдіяльності держави та суспільства в Центральній Азії, в тому числі безпосередньо впливають на формування механізмів державного управління.

1. Дюйшенбиев С. У. Роль ислама в становлении кыргызской государственности / С. У. Дюйшенбиев // Государственность в Кыргызстане и Центральной Азии: история и перспективы. – 2004. – Вып.3. – С.53–67.

2. Саидбаев Т. С. Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования / Т. С. Саидбаев. – М.: Наука, 1984. – С. 3.

3. Андерсон М. Ф. Из истории партийного строительства в Средней Азии / М. Ф. Андерсон. – Душанбе: Ирфон, 1966. – С. 193.

4. Абдулхаев Р. А. Проблемы беженцев и вынужденных перселенцев в Таджикистане в конце XX в. / Р. А. Абдулхаев // Безопасность в Центральноазиатском регионе: опыт и практика в решении этнополитических конфликтов: Материалы III международной научной конференции. – Душанбе, 2005. – С.136–146.

5. Каримов И. А. Родина священна для каждого. Доклады, речи, інтерв'ю / И. А. Каримов. – Т.: Узбекистан, 1995. – С. 171.

6. Правда Востока. – 2009. – 27 мая.

7. Зиямов Н. Из истории противостояния Узбекистана рели-гиозному экстремизму / Н. Зиямов // O'zbekiston tarixi. – Toshkent. – 2009. – № 3. – С.20

8. Медведев Р. Казахстанский прорыв / Р. Медведев. – М.: Ин-т экономических стратегий, 2007. – С. 121.

9. Назарбаев Н. Казахстанський шлях / Н. Назарбаев. – К.: Етнос, 2007. – С. 115.
10. Страны Центральной Азии на рубеже XX–XXI вв.: Становление национальных государств: Реф.сб. – М., 2006. – С. 190.
11. Евкочев Ш. Ислам и модели политического и социально-экономического развития государств мусульманского мира / Ш. Евкочев // Центральная Азия и Кавказ. – 2008. – № 1. – С.165–177.
12. Долгов Б. Политический ислам в современном мусульманском мире // Перспективы. Фонд исторической перспективы. – 2007. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http:// www.perspektivy.info](http://www.perspektivy.info)
13. Бисенбаев А. Другая Центральная Азия / А. Бисенбаев // Евразийский исторический сервер. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.eurasica.ru>.
14. Гуламова Д. Общечеловеческие и национальные ценности: симбиоз или исключительность? / Д. Гуламова // Ozbekiston tarixi. – Toshkent, 2008. – № 1. – С. 68.
15. Орифхонова З. Х. Тошкент махаллалари / З. Х. Орифхонова. – Тошкент: Янги аср авлоди, 2005. – С. 67.
16. Управление, ценности и образ жизни молодежи в странах Центральной Азии. Узбекистан. – Ташкент, 2001. – Т. 1. – 319 с.
17. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність / Ентоні Д. Сміт. – К.: Основи, 1994. – С. 90.
18. Рудич Ф. Много ли власти нужно власти? Украина в контексте трансформации политических систем в странах СНГ и Балтии, Центральной и Восточной Европы / Ф. Рудич. – К.: Наукова думка, 2009. – С. 10– 11.
19. Бимен У. О. Формирование национальной идентичности в условиях мультикультурализма. На примере Таджикистана / У. О. Бимен // Полис. – 2000. – № 2. – С. 156.
20. В Казахстане составлено генеалогическое дерево Чингизхана. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: vesti.ru 26.07.10
21. Туркменбаши Сапармурат. Рухнама. – К. : Видавництво гуманітарної літератури, 2005. – Кн. 2 : Духовна велич туркменів.
22. Соколов В. Н. Туркменистан: история и современность/ В. Н. Соколов. – О.: Астропринт, 2011. – С. 150.
23. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Б. Андерсон. – К.: Критика, 2001. – 272 с.
24. Голунов С. «Советская модель» трансформации традиционных Центральноазиатских обществ: история и современность / С. Голунов // Центральная Азия и культура мира. – 2000. – № 1–2. – С.14–25.
25. Валлерстайн И. Анализ мировых систем. Ситуация в современном мире / И. Валлерстайн. – СПб.: Университетская книга, 2001. – 230 с.